Figura e fundo no pensamento cigano *contra* o Estado

Florencia Ferrari

Universidade de São Paulo

RESUMO: O artigo busca refletir sobre a atualidade e os sentidos da formulação da "sociedade contra o Estado", de Pierre Clastres, no seio da etnografia que realizei com uma rede de parentes de ciganos Calon no estado de São Paulo. Para além das analogias mais evidentes entre o chefe calon e o líder indígena, e do imaginário de senso comum de uma vida nômade, "fora da lei", livre das amarras da sociedade, é possível falar, com motivação etnográfica, de uma "socialidade contra o Estado" no contexto calon. Para tanto, é preciso adentrar a etnografia e conhecer categorias fundamentais do pensamento calon, especialmente aquelas que dizem respeito às suas relações com os *brasileiros*, ou *gadje* [não ciganos]. Os Calon se pensam imersos no mundo dos *brasileiros*, a partir do qual se fazem calon. Noções como a de *vergonha*, ligada ao corpo feminino, e de *sozinho*, em contraste com a vida entre parentes, aliadas à onomástica e a concepções de tempo-espaço permitem ter acesso ao modo pelo qual os Calon se concebem como pessoas e como socialidade, *contra* um *gadje*-Estado.

PALAVRAS-CHAVE: Ciganos, Brasil, etnografia, Pierre Clastres, Estado.

Pensar *com* Clastres.[1] Essa foi a tônica do colóquio em homenagem a Pierre Clastres, no qual antropólogos e filósofos falaram e escreveram sobre a importância do pensamento do autor na atualidade, para o qual este texto foi inicialmente escrito. Para além de um debate sobre a obra

do autor,[2] o terreno se abre para incorporar seu espírito e, nas palavras de Sztutman, "potencializar suas reflexões e seus problemas tendo em vista novos materiais empíricos, novas discussões teóricas, novas saídas conceituais" (2011, no prelo).

Essa "potencialidade" reside sobretudo no aforismo "sociedade contra o Estado", urdido pelo autor (1974) a partir da etnografia de povos ameríndios. Sem instaurar um grande divisor entre "sociedades primitivas" e a "sociedade ocidental moderna" – e buscando esfacelar a ideia de uma dicotomia entre sociedades *com* e *sem* Estado – por meio dessa noção Clastres concebe um modo característico do político, mas não exclusivo, das sociedades indígenas. Não se trata tanto de refletir sobre uma "política dos selvagens" – isto é, uma forma de exercício do político própria de "sociedades primitivas" (para usar sua anacrônica denominação), em oposição à das sociedades "civilizadas" – e sim sobre algo como uma "política selvagem", para usar um paralelo ao "pensamento selvagem" de Lévi-Strauss.[3] O "selvagem" nessas expressões não define os proprietários do pensamento e da política, mas antes certo modo, "menor", de pensar e fazer política. Clastres desvenda que esse "modo de ser", "selvagem", que caracteriza as sociedades indígenas não é, entretanto, restrito a elas. A sociedade-contra-o-Estado como "máquina desejante" encontra-se em toda e qualquer socialidade, notadamente na "nossa", ainda que de modo latente. Ela se apresenta como um *modo de funcionamento* (e não uma morfologia fixa) contra uma instância de poder separada, sobrecodificadora que se mostra, ou ameaça surgir, sob a forma de Estado.[4] É a partir desse postulado de filosofia política clastriana que proponho tecer conexões entre a noção de "contra o Estado" e a etnografia cigana calon, oferecendo uma nova arena para ativar o pensamento de Clastres.

Uma cigana diferente

"Eu sou uma *cigana* diferente, eu gosto de ficar sozinha". Renata é a caçula de uma família de oito irmãos. Hoje,[5] com 28 anos, vive "amigada" com seu segundo marido. Não teve filhos próprios. Adotou uma menina *brasileira* e, alguns anos depois, a filha de sua irmã.[6] Construiu uma casa grande em Amoreiras, alugada para *gajons*,[7] e vive numa barraca entre os parentes do marido, cujo irmão é o chefe da *turma*. Vai à cidade com outras calins ler a mão, mas não participa do intenso fluxo de visitação entre casas e barracas que caracteriza o cotidiano calon.

> Eu não penso como as outras. Nunca tive colega *cigana*, nem de ir pra cidade, nem de lavar roupa junto, nem de buscar água. Eu me dou mais com as *gajins*, eu não me dou com as mulheres *ciganas* não. Eu gosto de viver *sozinha*. De fora. No meu grupo *cigano* não tem colegagem entre nós. Acho que o signo é diferente, a gente não se dá.[8]

Renata fala de sua "diferença" como algo inerente à sua pessoa, representando-se sob um "signo" incompatível, o qual ela não tem instrumentos para modificar. Em outras palavras, ela se vê *essencialmente* diferente das outras calins. Essa percepção contrasta com a noção de produção da pessoa difundida entre os Calon,[9] baseada na ação. Ser "diferente" para os Calon está associado à incompletude da performance calon. A esterilidade de Renata, nesse sentido, pode bem ser uma chave poderosa para explicar tanto o sentimento de que ela é "essencialmente" diferente (estéril) como a percepção de que sua performance como calin é incompleta. Em todo o caso, esse empecilho deve ter desempenhado um papel importante na construção de sua subjetividade em relação aos demais.

Não surpreende que, depois de ter se separado do primeiro marido, Renata tenha se amigado com Caco, o caçula dos dez irmãos que compõem essa *turma*. No contexto desse grupo, Caco é considerado o mais ingênuo, inábil para negócios, os *gadje* o enganam, por isso mesmo é visto como mais "fraco", e está entre os mais pobres, em comparação aos irmãos mais velhos, "espertos", "com força" e alguns deles bastante ricos. A própria Renata fala dele com piedade: "Você sabe como ele é, meio bobo, daquele jeito, tem sempre que estar orientando...". Ele e Renata parecem sofrer do mesmo mal: realizam mal a performance calon. Ambos têm de se contentar com um "casamento incompleto" (sem filhos próprios), uma existência incompleta no contexto calon. Mas em Renata o efeito é peculiar, pois, certamente, mesmo que sua posição marginal derive do sentimento de inferioridade no desempenho de uma importante função da calin, a reprodução, isso também encontra eco numa subjetividade "diferenciante".[10] De fato, Renata é uma das poucas calins que não se representam por meio de uma noção de pessoa coletiva, definida em relação a uma rede de pessoas, mas como quase indivíduo, separado dos demais, e por isso capaz de elaborar uma crítica ao seu meio social.

> Já sofri muito na minha vida *cigana*, eu não tive minha privacidade. Eu nunca soube o que é sair, ir ao cabeleireiro, cuidar de mim, nunca participei de uma festa de rico… Ser mulher nessa vida, e *cigana*! *Cigana*, você sabe, é escrava dos homens. É! Nós, mulheres, somos escravas! Não tem a hora de você sair, de você passear, divertir, pegar uma balada? [pergunta para Luciana] Nós *ciganas* não temos essa hora. A mulher *cigana* não tem valor. Na lei deles? Não tem! Mulher *cigana* não é aquela mandatória do mundo. Mulher *cigana*, você sabe como é, ela tem que viver ali [gesto com palma da mão virada para baixo].

Essa fala de Renata é extremamente rica para se compreender uma perspectiva calon deslocada. Renata fala de sua vida de calin em oposição às ideias que ela tem do que seria uma vida de *gajin*. Sua vida como mulher calin é descrita como *ausência*: não tem privacidade, não tem "hora para sair, passear, se divertir", não tem valor, não tem "mandatória", não tem estudo (ver a seguir). Embora o contraste seja com uma *gajin*, o que está em jogo em sua crítica não é tanto o ser "cigano", mas sim o ser "mulher, e *cigana*!". Renata sintetiza aqui algo disseminado no pensamento calon, a saber, que a diferença entre os Calon e os *gadje* está intimamente associada ao gênero.[11] O valor do homem depende da efetividade da performance de "suas mulheres" – a esposa e as filhas – e sua ação foca-se no controle desta. No imaginário calon, a mulher *gajin* constituiria o extremo da indecência e da impureza, enquanto a mulher calin, o extremo da *vergonha* e da pureza. O controle do corpo feminino aparece, aos olhos dos Calon, como o grande divisor entre duas moralidades, a *gadje* e a calon. É por meio de uma performance corporal feminina efetiva que se constrói o *ethos* calon.

Renata sente-se aprisionada e controlada por esse universo calon: reclama que não pode sair para tomar um refrigerante sozinha, pois fica todo mundo "de olho", "pescoçando a gente": "Não gosto de gente que julga". Ela é capaz de analisar "de fora" a moralidade calon, ainda que submetida a ela. Certamente a experiência entre *gadje* permitiu-lhe alcançar ou reforçar esse distanciamento. Anos atrás ela teria abandonado a sua *turma* para morar entre *gajons*, onde viveu como traficante de cocaína durante dois anos: "Mandava numa bocada daqui até ali, essa rua inteira". Não tenho informação a respeito das motivações que a levaram a tal situação, mas sabemos que ela *pôde* "sair" e, nesse movimento de individuação, jamais voltou a ser uma calin como as demais. Seu retorno ao acampamento se deve a um "resgate" por parte dos irmãos, que

não aceitaram esse desfecho. A rede de parentes entra em cena para assegurar a permanência de seus membros. Renata explorou uma zona transitável entre os dois mundos e formulou ideias sobre eles que, se não serviram para mudar a sua própria realidade para o que ela considera uma "vida melhor", são elementos "diferenciantes" com os quais ela pretende mudar o futuro de suas filhas.

> Não vou dar minha filha pra *cigano* não! Eu quero *gajon* pra todas as duas. Eu ponho ela no estudo e lá ela escolhe. Então ela se forma, que seja alguém. Não quero que ela seja que nem eu. Casar com *cigano*?... Você não estuda, você não é ninguém. Todo dia você lendo a mão de porta em porta, uma vida sem fim. Eu já sou analfabeta, eu já não presto, então eu não quero isso pras minhas filhas. Eu já dei os documentos na escola. E eu quero *gajon*, não quero *cigano* não. A vida que eu tive eu não quero pra elas. Agora entra sábado, domingo, você tá ali, só tem prazer quando é festa *cigana*, e ainda assim tem muita gente olhando, uma vida sem futuro. Se casa com *gajon*, ninguém proíbe, ninguém olha feio, pode usar roupa que ela quer, a moda antiga já era.

A história de Renata torna sua perspectiva deslocada e ambígua na medida em que acumula pontos de vista de calin e de *gadje*, sem que um suplante o outro. Através de sua narrativa podemos divisar tanto o mundo calon – a relacionalidade dada e constantemente reforçada – quanto aquilo que contrasta com ele – os valores *gadje* que ela almeja conquistar. Duas categorias fundamentais do pensamento calon são tensionadas em sua descrição: a noção de "vergonha" e a de "sozinho".

Duas categorias do pensamento calon

Vergonha é como os Calon nomeiam o sentimento causado pela conduta incorreta alheia. Mas estsa definição, que serviria para descrever *nossa* definição de vergonha, é insuficiente para descrever o que eles querem dizer com o termo. Vergonha é tradução da palavra "*laje*", em *chibi* (repertório lexical de origem romani), e se inscreve em um sistema de ideias que separa o mundo entre categorias de limpo e sujo (puro e impuro), dentro e fora, interior e exterior.[12] O baixo ventre feminino e o sangue menstrual, em especial, são emblemáticos do que se considera sujo nesse sistema. Tudo o que envolve o órgão sexual feminino é objeto de uma série de tabus: por isso, o uso de diversas camadas de saia, em lugar de calças que "mostram" o corpo; por isso, evita-se dar a ver ou falar de absorventes íntimos. Na realidade, uma série de práticas, que vão de modos de cozinhar, de arrumar a barraca, de se vestir, de cumprimentar, de (não) olhar, de lidar com os mortos, é englobada pela noção de *vergonha*. Ter vergonha é, portanto, desejável e positivo: "A vergonha é o valor, o bom caráter da pessoa", resumiu um calon.

A vergonha é também o que distingue calons e *gadje*. Eles dizem: "Vocês brasileiros usam roupa simples, não é assim enfeitada que nem roupa de calin"; "nós ciganas não usamos calça que nem brasileira", "a gente não namora que nem brasileira; dar beijo só depois de casado". Essas práticas em torno do corpo feminino estão todas ancoradas no universo da vergonha. Voltando ao caso de Renata, vemos como ela não atribui valor à vergonha. Ela a sente como privação, como controle. Renata fala de maneiras de usar o corpo, de se vestir, de se comportar como mulher que contradizem as práticas calon. A vergonha deixa de ser um valor para se tornar um mandato, ao qual Renata não quer que suas filhas se submetam.

Associada à *vergonha*, os Calon têm também outra obsessão: a ideia de "*sozinho*". Em diferentes situações, calons e calins de idades variadas mostram-se atentos, preocupados ou mesmo incapazes de compreender a condição de "estar/ficar *sozinho*". Desde minha chegada fizeram-me longos inquéritos sobre como eu andava assim "sozinha", como meu marido deixava que eu saísse "sozinha", queriam saber sobre a proximidade das casas de meus parentes em relação à minha. Em outras ocasiões mostraram a abrangência do uso dessa imagem. Numa viagem de carro, uma calin, olhando pela janela, rompe o silêncio e diz: "Ó o *garronzinho*, tadinho! Sozinho, andando na estrada!". Referia-se a um mendigo em andrajos na beira da rodovia. Mais à frente, ela volta a apontar, agora uma mulher: "Ó a *garrin* parada no meio da estrada. Como é que vive assim sozinha?". Comentários desse tipo são muito frequentes entre os Calon e, na verdade, não se restringem aos *gadje*. Comentando a hospitalidade de uma turma de calons com a família de seu tio, uma calin declara: "Se não fosse essa *turma,* eles estavam jogados *sozinhos*".

Em outro contexto, uma *turma* inteira mudou-se de um *pouso* no norte da cidade de São Paulo para outro ao sul, junto a parentes de uma das calins. Apenas uma barraca ficou no enorme cemitério de tábuas e lixo deixado para trás. Ao chegarem ao novo *pouso*, explicam que a fulana havia brigado com eles, e por isso não a "chamaram" para acompanhá-los. A anfitriã reage com inquietação: "E ela vai ficar lá *sozinha*? Como é que pode viver assim, meu Deus?!". Uma mulher vivendo sozinha é inconcebível, essa condição sendo associada à *vergonha*. Calons e calins têm horror a ficar sozinhos. Hospital e prisão são lugares fantasmagóricos. Por isso, cigano em hospital é um alvoroço: toda a família fica no corredor ou do lado de fora até ele sair.

A ideia de *sozinho* está associada ao modo de vida do *gadjo* e contrasta com a noção de pessoa calon, imersa numa rede de relacionalidade.

Um calon não é nunca calon *sozinho*. Sua "calonidade" depende de um "fazer-se calon", que envolve um modo particular de ser homem e de ser mulher, e um fluxo de afetos que produz pessoas em relação. Estar fora dessa rede de pessoas, coisas e afetos é estar fora da vida calon; é, no limite, ser *gadjo*. A pessoa que assume uma independência, que se vê "livre" das expectativas dos seus, e que é capaz de conduzir sua vida fora dessa rede é vista, em última análise, como uma pessoa "sozinha". Um calon passando por uma favela, aponta: "Aqui que o Coió mora. A *garrin* acabou com a vida dele!", referindo-se ao fato de o rapaz ter deixado a vida calon para viver como *gadjo*. Tudo se passa como se nessa equação o *gadjo* "jogasse" com a noção de "indivíduo", que é interpretada pelo calon sob o signo negativo do "sozinho".

Essas dualidades ganham complexidade quando observadas do lugar "marginal" de Renata, que se vê como "uma *cigana* meio diferente", que gosta de "ficar *sozinha*". Renata se queixa de sua "vida de mulher *cigana*", "sem privacidade", com gente "olhando", "pescoçando", "julgando". Ela contrapõe uma vida *cigana* sufocante a uma vida *gadje* "livre": "Se [minha filha] casar com *gajon*, ninguém proíbe, ninguém olha feio, pode usar a roupa que ela quer". À vida *cigana* "sem futuro", "todo dia ali, lendo a mão de porta em porta", ela opõe uma vida "com estudo", "para ser alguém". O casamento é o momento-chave para definir em que mundo se viverá. A aliança com uma *família* calon implica a subordinação à dinâmica calon, que *apoia* e exerce forte controle da vergonha. Por outro lado, a aliança com um *indivíduo gadjo,* ao mesmo tempo em que a livra da coerção dessa estrutura social, produz o "estar *sozinho*". Renata, com seu ponto de vista de calin deslocada, contaminado pela noção de pessoa *gadje*, não desvaloriza a situação de "estar sozinho". Ao contrário, se autorrepresenta como alguém que "gosta de viver sozinha". No lugar do *sozinha*, ela vê um *alguém*. Os Calon não estudam, não são

"ninguém", "a gente não é ninguém nessa vida, chega à delegacia, quem você é? Renata mesmo! [...] Sendo uma boa estudante, o nome grande..., aí muda".

A articulação de elementos de seu discurso é riquíssima. "Ser alguém"/"não ser ninguém" é a oposição que ela oferece em substituição ao equivalente calon "ser sozinho"/"ser em família". Sua concepção de ser "alguém" implica um processo de individualização. Não por acaso, o *nome* aparece como aquilo que confere valor ao indivíduo. "Renata mesmo" insinua a insuficiência da forma calon de usar o nome, em contraste com a forma *gadje* de um "nome grande", nome e sobrenome em relação metonímica com a pessoa que o porta. A preocupação de Renata diante dos policiais mostra sua distância em relação aos demais calon, que fazem questão de desdenhar a importância do "nome grande" em benefício do apelido, conhecido de todos. A análise de Renata cria dois mundos em que, de um lado, estão os "ciganos", com sua "lei", exercendo controle sobre as mulheres, especialmente sobre seu corpo, em que não se vai à escola, por isso "não se é ninguém". De outro, os *gadje*, ou mais particularmente as *gajins*, que vão a festas sozinhas, não são julgadas, podem usar a roupa que quiserem, cuidam de sua aparência física, são estudadas.

Finalmente, Renata diz a Luciana: "Olha a sua vida correndo por esse mundão aí, livre, desimpedida. Você não queria uma vida de cigano! Você é livre, vida livre é a coisa melhor que tem!". A frase causou efeito imediato em Luciana-*gajin*, que de pronto ativa seu imaginário sobre o "cigano": "Mas a gente acha que cigano é que é livre!". E então Renata dá uma resposta reveladora da socialidade calon: "Livre é uma pessoa que é acompanhada, com a sua família. Ela não é livre sozinha. *Nunca cigana é livre sozinha*. Nunca. Todo mundo te vigiando, todo mundo te olhando. Uma vida sem fim".

O discurso de Renata mostra como suas categorias calon foram afetadas pela visão de mundo *gadje*. Sua noção de liberdade está ligada à de indivíduo, a qual, ao contrário dos outros calons, ela aprecia. Uma cigana nunca é livre *sozinha*, porque uma cigana jamais será calin *sozinha*, uma calin jamais será um indivíduo. Ao conceituar o "*sozinho*" positivamente, como uma forma de liberdade em relação ao corpo, Renata faz convergir a noção de *indivíduo gadje*, como sujeito de livre escolha, com a noção de *sozinho* calon, na qual subjaz o universo da *vergonha*. O *gadjo* sozinho, mas especialmente a *gajin sozinha*, é a forma prototípica da alteridade, pois é a expressão máxima da falta de *vergonha*. Uma mulher que anda sozinha é uma mulher "à toa", uma *lubiin* (em *chibi*, prostituta), uma mulher que não conhece a *vergonha*, ou melhor, que enche os Calon de *vergonha*. O fato de viverem imersos numa rede de relacionalidade produzindo *vergonha* é o que diferencia os Calon dos *gadje*, que vivem *sozinhos* e desconhecem o sentido da *vergonha*.

O oficial e o oficioso

A diferenciação em relação ao *gadjo* é tema constante e se manifesta em todos os planos da vida social. Quando Renata, em sua exegese sobre as diferenças da vida cigana e da vida de brasileiro, contrapõe o nome "Renata mesmo" ao "nome grande" diante da polícia, ela observa com sensibilidade aguda as diferenças entre duas noções de pessoa reveladas pela onomástica. Entre os Calon há uma prática de distinção do nome para o *gadjo* e o nome pelo qual as pessoas são efetivamente conhecidas, que correspondem largamente às categorias oferecidas por Martine Segalen (1980) de nome "oficial", para se relacionar com o Estado, e "nome oficioso", de uso comunitário. O nome oficial, no caso calon, seria aquele

dos documentos emitidos pelo Estado brasileiro, usado em relações formais com *gadje*: polícia, órgãos administrativos, serviços de saúde pública ou privada, escola. Renata reclama que precisa de documento:

> Eu não tenho identidade, eu não tenho documento nenhum! Só esse pedaço de folha rasgada [certidão de nascimento]. Precisa ser uma pessoa documentada nesse mundo! Documento faz falta pra tudo. Pra viajar, quando a polícia vem, a bem dizer, quando se vai ler a mão, fazer trabalho pra fora. Talvez lugar que não conhece a gente quer os documentos; quando tá com criança, precisa dos documentos; quando vai no médico... Da minha filha eu tenho. Médico, a primeira coisa que fala é: "Os documentos". Polícia, a primeira coisa que fala é: "Os documentos". Então eu mostro este. Tem cigano que não tem nem este.

Luciana pega a certidão de nascimento e lê: "Nascida em 31 de junho de 1977 em Amoreiras, filha de Jeremias Galvão [Diazinho], natural de Betim, MG, e Maria Garcia...". "Você tem 31 anos?", pergunta. Renata corrige: "Minha mãe colocou dois anos a mais, eu tenho 28". Luciana continua: "Você nasceu no dia 31 de junho? Então seu signo é câncer". E Renata: "Isso aí? E minha mãe sabe lá o dia que eu nasci? Eu nasci em São Paulo, mas o registro é em Amoreiras. Sou registrada no nome do Diazinho, esse Jeremias Galvão é meu irmão, meu irmão mais velho. E essa Garcia que você fala é minha cunhada – eles eram casados no civil. Daí ficou eles como meus pais". O registro de Renata foi feito muitos anos depois de seu nascimento. A data do nascimento, a cidade, bem como a filiação seriam entendidas pelo Estado como "falsas", mas evidentemente a oposição falso/verdadeiro é em si mesma descabida aqui, já que para os Calon uma "identidade verdadeira" não existe.

A "identidade" para o Estado tem como fundamento a ideia de indivíduo, numerado e insubstituível, com um nome e um sobrenome, her-

dado, que o singulariza, e uma relação de identificação com um território (cidade e país). A data de nascimento, por sua vez, se inscreve em um calendário *gadje* cíclico e acumulativo, com o qual a temporalidade calon se relaciona apenas tangencialmente.[13] As informações que definem a identidade são "ilegíveis" para os Calon.[14] A "assinatura do Estado" não objetifica a individualidade desses Calon para si mesmos. A sua relação com os documentos é circunstancial e instrumental: em lugar de serem utilizados como expressão metonímica de uma individualidade, são vistos como mera mediação necessária para lidar com determinados *gadje*. O Estado se apresenta aos Calon na figura pessoal de um "*gadjo* que pede documentos".

De modo geral, a obtenção de certidões de nascimento e documentos, como RG, título de eleitor, carteira de motorista, são preocupações mais recentes decorrentes de uma vida urbana e da crescente presença do Estado na provisão de serviços e benefícios públicos, em razão, sobretudo, dos programas sociais do governo Lula. Houve uma corrida a registros e a documentos para reivindicar bolsa família e aposentadoria rural. Até uma ou duas décadas atrás, mulheres não tinham documento. O pai e talvez o filho mais velho acumulavam o conjunto de documentos necessários para toda a família extensa: um RG, uma carteira de motorista e uma conta no banco eram suficientes para um grupo de pessoas.

À obtenção do documento de identidade associa-se a necessidade de saber "assinar o nome", criando uma sinonímia entre o nome para *gadje* – o nome oficial – e o nome "escrito", "assinado", carregado de conhecimento *gadje*. O uso do nome oficial se diferencia do uso do nome calon, ou oficioso. Se o primeiro se caracteriza pela fixação na escrita, o segundo se beneficia do caráter fluido da oralidade e opera em "variação contínua": Mike-Marq-Michael (o nome oficial é Pedro); Ramin-Ramiro; Rosildo-Roseira; Ronilda-Romilda-Ronirda; Sueli-Celi-Celita; Junio-Julio; Flavio-Fabio; Florença-Flora-Florinda. Os nomes oficiosos não se

inscrevem em um código compartilhado de escrita e leitura, que é alheio à vasta maioria dos Calon, analfabeta.

As crianças não são incentivadas pelos pais a ir à escola, e mesmo as que vão acabam abandonando-a: saem para viajar por alguns meses e perdem a vaga; logo é gerado um descompasso entre idade e ano escolar.[15] Não se deve tomar erroneamente a escola como ponto de inflexão "assimilatório".[16] Do mesmo modo, a escola não é exatamente "proibida" para os Calon, em especial, nas gerações mais novas. A maior parte das crianças calon que conheci já havia frequentado a escola por algum tempo; algumas deixaram-na sem aprender a ler, outras chegaram até a 6ª ou a 8ª série com um "conhecimento *gadje*" compatível com a idade. Esse "conhecimento *gadje*" de um calon particular será aproveitado por todos os outros no acampamento, que solicitarão a ele que leia uma bula de remédio, que indique os preços mais baixos num supermercado, que marque na agenda o telefone de algum conhecido ou anote os valores dos empréstimos feitos aos *gadje*. Esse conhecimento, no entanto, não o torna superior diante dos demais, pois não contribui necessariamente para fazer dele um "bom calon". Os Calon muitas vezes *opõem* esse conhecimento *gadje* à "esperteza": "Ler, fazer conta, a gente não sabe, mas a gente é esperto pra *gadje*". Para ser "esperto", outras qualidades são necessárias.

Conversa, igualdade e autonomia

É justamente nas ideias em torno do que seja um "bom calon", um "calon de valor" que ressoam as qualidades de um dos personagens da obra de Clastres, o "chefe indígena". Normalmente, numa família, um entre os irmãos, não necessariamente o mais velho, acaba se destacando como o "mais conversado", e assume a posição de chefe da *turma*.[17]

Ele será o "chefe", "o cacique", "da liderança" da *turma*.[18] À moda do líder clastriano, a autoridade do chefe calon não se define por seu poder de impor sua vontade aos demais, mas antes se deve à sua capacidade de liderar e falar pelo grupo em situações adversas. "Eu sou chefe assim: pra conversar com uma prefeitura, pra arrumar um policiamento, uma delegacia, um local, eu vou prosear com ele. Decidiu [que seria chefe] porque eu sou mais *conversado* do que eles, eles são mais *parados*", diz o líder Mazinho Soares, assassinado anos depois da conversa. Ser "conversado" está ligado ao dom da oratória, à capacidade de articulação verbal na comunicação com as pessoas, especialmente, mas não apenas, com o *gadjo*. A liderança do chefe se manifesta em sua *ação* (ser "ativo") em oposição a uma atitude passiva ("parado").[19] "Tem que ser ativo, menino!", repreende a tia em reação a uma conduta acanhada de seu sobrinho numa negociação com um *garron*. Ser "ativo" é uma condição para o sucesso de todos os calons, mas o líder deve se destacar nessa postura. A "*ação"* subentende ainda a ideia de que o líder precisa ser uma pessoa "de *força*". "Tenho muita *força* pra ganhar", diz um velho líder calon. "Para aposentar, precisa alguém de *força*", afirma um chefe sobre as dificuldades encontradas no processo burocrático de obtenção de aposentadoria rural. A fama do chefe se baseia nos sucessos de suas ações, opondo-se à atitude "parada", associada a um conceito difundido de *vergonha*: "Eu não tinha dinheiro, mas eu não tenho vergonha, hoje, graças a Deus, eu tenho [dinheiro]". Um rapaz novo pode ser "vergonhoso", mas "depois desarma, fica mais conversado".

O chefe não só é quem melhor lida com as autoridades para negociar um *pouso*, um problema com a polícia etc., como também é aquele mais "esperto", mais talentoso na "conversa" com o *gadjo* nas transações comerciais, nos rolos, obtendo mais vantagem econômica. "Se não conversar, não faz rolo", confirma um calon. Daí o fato de o chefe, "mais conversado" acumular riqueza e prestígio, e também de uma *turma* de-

marcar uma zona de negócios. Dois chefes evitarão coincidir sua área de atuação, produzindo afastamentos espaciais estratégicos.

O chefe calon só se mantém com poder na medida em que ele é capaz de renovar continuamente seu prestígio, provendo o bem-estar da *turma*. O prestígio do chefe aumenta na medida em que mais pessoas buscam se associar à sua *turma*. Essa relação entre as pessoas da *turma* é entendida como "apoio", "ficar apoiado". Assim, a escolha para associar-se a um líder depende de uma iniciativa individual, e só permanecerá vigente enquanto o líder oferecer condições favoráveis a cada um. O lugar de autonomia de cada pessoa se reafirma a todo o momento e a aceitação de ser liderado por um chefe se deve exclusivamente ao fato de se reconhecer nele um valor que potencializa as vantagens que cada um almeja alcançar nas transações comerciais e no convívio entre parentes. Nesse sentido, parece que podemos estender aos Calon a descrição que faz Eduardo Viveiros de Castro de sociedades do tipo "contra o Estado", ao discutir a noção de Clastres:

> Qualquer antropólogo que já passou por uma sociedade desse tipo [contra-o-Estado] poderá atestar que "negociar" o que quer que seja com as pessoas ali é um trabalho diplomático maravilhosamente exasperante. Pois cada um é o representante de si mesmo, embaixador de sua própria mônada; nada que foi "acertado" com alguém pode ser considerado como válido, indutiva ou dedutivamente, para o que se negociará com outrem. No final das contas, não é então que em uma sociedade-contra-o-Estado cada indivíduo já seja um Estado em si mesmo, mas sim que cada um "já" é, dividualmente, fractalmente, molecularmente, uma sociedade-contra-o-Estado *à part entière*. A sociedade-contra-o-Estado se apresenta como um ente distributivo, ainda que possa ocasionalmente (ou deva ritualmente) se representar como um ente coletivo (2011, pp. 322-23).

A palavra do chefe não está acima da palavra dos demais, ela apenas será levada em conta enquanto se mostrar mais efetiva, e por isso mesmo mais vantajosa para os demais, cada um "embaixador de sua própria mônada". O resultado das associações em negócios está longe de se configurar como "bem comunitário" ou distribuição coletiva de rendimentos.[20] Autonomia individual e igualdade são os valores que regem essas relações (Fotta, 2011, manuscrito).

A aversão à ideia de submissão evidencia-se etnograficamente nas concepções calon de trabalho. Os Calon que conheci jamais se empregam. A ideia de se sujeitar a alguém, ainda mais um *gadjo*, com carga horária fixa, é completamente alheia ao modo de vida do homem e da mulher calon. Em Santa Fé do Sul, onde em 2001 vivia uma rede de parentes de cerca de 100 pessoas, morando em casas, uma velha calin usava a noção de "trabalho" para definir um "não calon", em oposição à noção de "viagem", que definia o calon. Eu perguntava sobre a genealogia dos ciganos da cidade, procurando saber quem havia se casado com não ciganos: "E fulano, é cigano?", "Não. Fulano trabalha. Ele não viaja". O que define um calon é como ele vive: se "trabalha", não é calon. "Trabalhar", nesse contexto, não tem o sentido de uma atividade que envolve esforço físico e mental para obter um produto, significa especificamente um "emprego assalariado", ocupando uma posição subordinada, submetida a um horário fixo etc. Esses Calon de Santa Fé viajam sazonalmente, comprando e vendendo cobertas e toalhas, dormindo em barraca, entre parentes. Depois de "fazer um dinheiro", retornam às suas casas na cidade. Isto é o que fazem os Calon.

Um rapaz *brasileiro* adotado por uma calin quando era criança trabalhou como lixeiro durante um período, mas foi "tirado" pelos pais desse emprego: "Ele não precisa sofrer, tem família, tem pai, mãe, não precisa *trabalhar*". A ação dos pais de "extrair" o filho da "vida *gadje*" – encorajando-o a abandonar o "trabalho" e oferecendo-lhe um modo de vida

alternativo – é significativo de como os Calon pensam a “produção da pessoa”. O modo de ser *gadje* deve ser evitado, enquanto a “calonidade” deve ser produzida cotidianamente entre parentes (“tem família, tem pai, tem mãe”), fazendo rolo e levando vantagem nas transações com o *gadjo*.

Reconheço que a descrição da chefia calon que apresento aqui se mostra uma analogia tópica com o chefe indígena clastriano[21] e, portanto, não produz novidades conceituais, embora sirva para introduzir a noção de poder nesse campo etnográfico. De fato, não é nessa comparação que se revela o verdadeiro potencial da obra de Clastres no que se refere à teoria calon da política. De imediato, devemos seguir o autor na ideia de que a socialidade é *ela própria* dotada de intencionalidade,[22] isto é, de uma atitude ativa (e não reativa) contra o Estado enquanto poder coercitivo separado da sociedade. Como, então, desdobrar uma formulação propriamente *calon* da “socialidade contra o Estado”? Qual seria o modo de ser da socialidade calon?

O *gadjo*-indivíduo

Os Calon falam o tempo todo do *garron* da padaria, do *gajon* do mercado, da *garrin* da escola. O mundo é dividido entre ciganos e *gadje*. Curiosamente, como vimos, um sinônimo para *gadjo* é *brasileiro*. O *brasileiro* é um “outro” sem, no entanto, se traduzir como “alteridade”, em “nossos termos”. O *brasileiro* não configura uma “identidade” para os Calon; uma noção de “brasilidade” lhes é alheia, até porque esta depende da relação com o “fora”, ao qual os Calon não têm acesso. À “nossa” ideia de nacionalidade (brasileiro), eles não contrapõem outra nacionalidade (outra “identidade”), como numa disputa esportiva; eles opõem apenas a vida calon.[23] Os *brasileiros* são os que “têm as coisas tudo certinho”, são acostumados a ficar “fechados” (em casas e apartamentos), “não

sabem se virar", "vivem sozinhos", as mulheres usam calça e beijam antes de casar, em oposição aos *ciganos* que têm uma "vida bagunçada", vivem em barraca aberta, com "ar", são "espertos e sabem se virar", vivem em família, e as mulheres não usam calça nem shorts, somente saia comprida, e dão beijo só depois de casar, ainda assim às escondidas.

Os *brasileiros* são todos aqueles com quem fazem rolo ou de quem leem a mão na rua, de quem compram em lojas e mercados, com quem interagem na escola, no Poupatempo, na delegacia, no hospital. Enquanto diferenciam, dentre eles, a "madame", o "malandro" (bandido), o "estudado", não há um termo que distinga marcadamente o *garron* do posto de saúde ou da escola da *garrin* da padaria ou do mercadinho. São todos *garrons* e *garrins*.[24] Embora não se estabeleça uma distinção clara entre representantes de instituições estatais e as demais pessoas, os Calon têm a percepção de que alguns *garrons* "pedem documento". Não à toa a polícia, que é o *garron* que mais "pede documento" e se apresenta na figura de uma pessoa armada, tenha um *status* diferente, sendo referida em *chibi* como *julinaro*. Sabem que é com ela que devem negociar.

Diante disso, parece-me possível argumentar que, do ponto de vista de um calon, o *gadjo*, ou o *brasileiro*, esteja em *continuidade conceitual* com o Estado, que não é percebido como uma organização transcendente e abstrata; ele aparece unicamente na figura de pessoas concretas – os *gadje* "que pedem documentos", com os quais estabelecem contato. A relação dos calon com o Estado é elaborada sob o signo da negação; fala-se dele como *gadjo*, uma categoria que engloba todos os não calons. Mais que isso, para o calon – que opera num registro de poder não coercitivo, em que o chefe não impõe sua autoridade e não se projeta acima do corpo social; em que a socialidade tem a forma de uma "multiplicidade assubjetiva" feita de "singularidades" (Deleuze & Guattari; Viveiros de Castro loc. cit.), e não se configura um todo feito de indivíduos submetidos ao poder do Estado; cuja noção de pessoa depende de

estar imerso numa rede relacional – para esse calon, a oposição durkheimiana entre indivíduo e Sociedade é desprovida de sentido.

Se isso é assim, podemos ver no mal-estar causado pela imagem do *sozinho* um sintoma da aversão mais ampla do pensamento calon à noção de indivíduo como uma totalidade *self made*, cuja contrapartida é a Sociedade durkheimiana, coercitiva e variante sociológica do Estado, para falar com Eduardo Viveiros de Castro, que opõe a "sociedade" ["socialidade"] de Clastres à Sociedade de Durkheim: "A sociedade-contra-o-Estado é efetivamente contra-o-indivíduo, porque o indivíduo, enquanto *sujeito*, é um produto e um correlato do Estado" (2011, pp. 321-22). O indivíduo, definido por sua subjetividade, por sua capacidade de ser "único", de se "destacar" de todos os pares, de ser *winner* ou *loser* (como se diz na "América"), aparece aos olhos dos Calon como um "*gadjo* sozinho", incompreensível ("como pode viver assim, meu Deus?!"), e indiscernível, feito "da mesma matéria" que o Estado. É como se os Calon não pudessem "ver" o Estado separado do corpo social formado por *garrons* e *garrins* – pelo mesmo motivo que os ocidentais não conseguiam "ver" senão "compra e venda" nas trocas de mulheres na Melanésia.

Em que consiste então a sociedade-contra-o-Estado nos termos calon?

A dialética do dado e do construído

Volto à *vergonha*. A formulação de que os *gadje* são "impuros" e os Calon, "puros", ou em termos calon, que uns não têm vergonha enquanto os outros fazem da vergonha um mote de sua vida, não deve ser entendida como uma separação entre duas essências. A diferença entre calons e *gadje* é da ordem da prática, do que se "faz", não do que se "é". Para um calon não basta nascer calon ou ser filho de calons, é preciso fazer-se

calon continuamente: vestir-se, comer, cantar, chorar, falar *chibi*, viver entre parentes, respeitar os mortos, todas estas ações englobadas pela noção de *vergonha*. É apenas por meio de um processo ininterrupto de "produção" de *vergonha* que os Calon se diferenciam dos *gadje*. Esse processo deve *aparecer*. O excesso de cores, brilhos, limpeza, música e silêncio durante o luto é o que dá saliência à agência calon. Assim formulado, tudo se passa como se os Calon concebessem um mundo impuro *gadje,* dado, do qual é preciso diferenciar-se para fazer-se calon. Nesse fluxo de "impureza", introduz-se uma descontinuidade de "pureza" (*vergonha*) que constitui a "calonidade".

Nesse modelo, o mundo dado é o ambiente *gadje*, de onde os Calon extraem seus "recursos". Uma calin, passando de carro por um bairro, apontou: "Eu já morei aqui também! Ali era calçadão. As torneiras d'água, meu Deus! Davam inveja as torneiras, tudo dado!". Os Calon se servem da rede de água e esgoto e das instalações elétricas pagando ou "fazendo gatos". A "primeira língua", aquela que será a base para a introdução do repertório lexical *chibi*, é a língua portuguesa, dada pelo *gadje*. A comida é brasileira, mas não se come *como* os *brasileiros*. Os nomes oficiais são tipicamente brasileiros, mas sobre estes atuam os apelidos calon. A música é sertaneja local, mas não se escuta "som" *como* os *brasileiros*. A temporalidade é pensada a partir de duas datas do calendário *gadje*, Natal e São João, criando um calendário calon não cumulativo. A cidade, as estradas, as ruas em que circulam, o terreno para acampar, o mundo em que vivem são pensados como um mundo *gadje* dado, a partir do qual se cria um mundo calon.

Minha sugestão é que os Calon concebem a relação com os *gadje* em termos da oposição entre "dado" e "construído", ou para usar as categorias de Roy Wagner, entre "inato" e "artificial" (1977). Como argumenta Wagner, para "nós, ocidentais", essas categorias correspondem largamente à oposição entre natureza e cultura. Para nós, água, luz, terra,

tempo são dados naturais manipulados culturalmente pelo homem. Meu argumento é que "natureza e cultura" não são uma dicotomia significativa no pensamento calon. Em seu lugar, a oposição entre calons e *gadje* parece definir sua lógica. Disto decorreria então que o mundo *gadje* é "inventado" como "dado", um mundo "sujo", impuro. Ao mascarar a "construção" do impuro, ele é concebido como um fluxo contínuo preexistente do qual o Calon tem que se "extrair", "contrainventando" a *vergonha* como descontinuidade, como produto de sua ação. Vergonha aparece para os Calon como "trabalho diferencial" por meio do qual se fazem Calon a partir de um *gadje* dado.

Figura contra fundo

Pierre Clastres afirmava, nos anos 1970, que as sociedades indígenas, diferentemente do que pregavam as abordagens evolucionistas, não são sociedades *sem* Estado, mas sociedades *contra* o Estado, na medida em que fazem agir mecanismos de inibição (a guerra, a chefia sem poder) de sua emergência em seu interior. O modelo que proponho aqui, baseado na etnografia calon, explora a pertinência e os limites do aforismo de Clastres para pensar o modo de ser cigano. O Estado, para os Calon, não é um Estado ausente, na iminência de aparecer – como imagina Clastres para o caso indígena. Para os Calon, o Estado – em continuidade com os *gadje* – tem uma existência muito real: ele é "dado". Nesse sentido, estamos mais próximos da leitura que Deleuze e Guattari fazem do antropólogo:

> É preciso dizer que o Estado sempre existiu, e muito perfeito, muito formado. [...] O Estado ele mesmo sempre esteve em relação com um fora, e não é pensável independentemente dessa relação. A lei do Estado não é a

> do Tudo ou Nada (sociedades com ou contra o Estado), mas a do interior e do exterior (*Id. ibid.*, p. 23).

Se entendo bem o que dizem Deleuze e Guattari, o Estado existiu desde sempre como virtualidade imanente ao social, em todas as sociedades, isto é, como possibilidade de se atualizar sob a forma de dominação de um sobre os demais. A sociedade-contra-o-Estado, nesse modelo filosófico, igualmente existiu desde sempre enquanto linha de fuga, como exterior imanente ao Estado, como multiplicidade não capturável. Os Calon são *nômades*, mas não no sentido presumido por "nós, ocidentais", porque se "movem" – em relação a nós, que nos fixamos. Os Calon são nômades no sentido dado por Deleuze e Guattari, no "Tratado de nomadologia", na medida em que são investidos de um "movimento absoluto" (não "relativo"), de "desterritorialização" como modo do ser. Esse nomadismo deleuziano – que eu chamo de "cosmológico" para diferenciá-lo do nomadismo de senso comum impregnado na bibliografia cigana – demanda, no caso calon, uma reinterpretação da frase clastriana. Ao invés de imaginar uma sociedade que maneja mecanismos de inibição da emergência do Estado em seu interior, é preciso pensar a "socialidade-contra-o-Estado" reconceitualizando a noção de "contra" a partir da ideia de imanência de Deleuze e Guattari.

A formulação clastriana ganha assim uma nova *forma*. "Contra", no contexto calon, não significa *resistência* ao Estado, pois não se quer "impedir" seu surgimento, nem reagir ao seu poder. "Contra" é antes uma afirmação positiva que produz "outra coisa" – a "calonidade" – que em si mesma contém a *recusa do Estado*. O Estado e seu exterior se formam simultaneamente.[25] A *forma* dessa relação entre ciganos e Estado não é nem de exterioridade mútua – como se fossem duas essências independentes – nem a de um todo fechado, dentro do qual surgiria o Estado. A *forma* dessa relação deve considerar uma indistinção, uma confusão,

primeira entre Calons e *gadje*, e sua diferenciação como processo, como contrainvenção. A *forma* dessa dinâmica pode ser representada pela relação entre *figura* e *fundo*: Os Calon *contra* um fundo de *gadje*-Estado. O "contra" no pensamento calon é "contraste" entre figura e fundo.

Entenda-se esse "contraste" no seio das teorias da psicologia da arte (Heinrich Wolfflin, 1864 [1845]), que tiveram como objeto de discussão a relação entre figura e fundo. Deve-se imaginar uma figura que deixa de ser delimitada por uma linha, por um contorno, ou seja, que deixa de ser pensada como uma unidade autônoma, surgindo apenas *em relação*, *em contraste* com um fundo. A figura só aparece como *contraste*, como diferença. O fundo escuro faz surgir a figura clara. Inversamente, ao diferenciar uma figura "mais clara", cria-se a região "mais escura" como fundo. Figura e fundo se criam simultaneamente, como nos desenhos de Escher.

Quando argumento que os Calon "inventam" os *gadje* como "dado", contrainventando os "Calon" como construído, é essa *imagem* de figura e fundo que tenho em mente. Figura e fundo é a forma, a *estética*, da dialética de "invenção" e "contra", que não podem ser pensadas separadamente, pois se constituem mutuamente. O mundo dado é o mundo dos *gadje* que domina a escrita, que se organiza de forma hierárquica, que trabalha em regime de submissão (emprego), que "mora" (não viaja), que anda *sozinho*, que não conhece a *vergonha*. Os Calon se fazem figura contra esse fundo *gadje*. Não estamos diante, porém, de uma ação "contrastiva", no sentido desenvolvido pelas teorias da etnicidade (Fredrik Barth [1969], especialmente). Não há aqui dois sistemas em confronto, para os quais são "escolhidos" traços diacríticos para exacerbar as diferenças, embora em alguns momentos essa situação se estabeleça. O contraste aqui é de outra ordem. A *vergonha* não é um traço *contrastivo*, muito ao contrário: é um valor não percebido pelos *gadje*, só *aparente* para os Calon que conhecem a *vergonha*.

Os Calon nos apresentam um *modus operandi* baseado no fazer-se calon como recusa ativa dos mecanismos do Estado. Esse "fazer-se" deve ser vigiado continuamente, sob o risco de se perder para o "dado". Essa situação de perda iminente para o Estado, uma circunstância de eterno "quase-Estado", requer que o contraste se reinvente continuamente, caso contrário a figura se dilui no fundo do *gadje*-Estado – como ocorre com muitos ciganos que foram à escola, casaram-se com *gadje*, trabalham e deixaram a vida calon.

Os Calon guardam um valioso "segredo": sabem que, se o Estado é *condição* de socialidade, a submissão a ele não é mandatória. Ao criar, por contrainvenção, um mundo de *vergonha*, os Calon garantem-se como "forças", "afetos" e "emotividade", uma agência difusa, em rede de parentes, contra o Estado.

Notas

[1] A primeira versão deste texto foi apresentada no colóquio "Pierre Clastres: pensar a política à contracorrente", organizado em 2009 por Sergio Cardoso, Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman junto ao Sesc, em homenagem a Pierre Clastres. Agradeço aos organizadores pela oportunidade de elaborar esta reflexão. Em 2011, uma versão ampliada e um pouco diferente desta foi apresentada no grupo NaMargem, coordenado por Gabriel Feltran, professor doutor do Departamento de Sociologia da Universidade Federal de São Carlos. Nessas duas ocasiões as discussões foram fundamentais para a produção da versão final deste texto, embora o resultado seja de minha inteira responsabilidade. Quero agradecer a Marcio Goldman, Renato Sztutman, Gabriel Feltran, Piero Leirner e Luiz Henrique de Toledo pelas críticas e sugestões. Finalmente, agradeço à Fapesp e à fundação Alban, cujo apoio foi fundamental para a realização da pesquisa de doutorado.

[2] As apresentações do colóquio buscaram superar o debate sobre as deficiências da análise de Clastres propondo diversas apropriações das ideias do autor de modo a estender seu pensamento a novos materiais etnográficos. Para uma análise dos au-

tores críticos à obra de Clastres, ver Sztutman, 2011, cap. 1 (no prelo). Uma leitura mais ácida dessa crítica pode ser encontrada no posfácio de Eduardo Viveiros de Castro à 2ª edição brasileira de *Antropologia da violência* (2011).

3 Lévi-Strauss (1962) adverte com clareza que não se deve tomar o pensamento selvagem como equivalente ao pensamento *do* selvagem, isto é, não se trata de um pensamento exclusivo de uma parcela da humanidade. Pensamento selvagem ou científico é lógica de compreensão do mundo que opera de modos diferentes – segundo categorias abstratas ou categorias sensíveis – comuns, embora com diferentes ênfases, a toda a humanidade.

4 A terminologia deleuzo-guattariana é devedora da releitura alentada que Eduardo Viveiros de Castro (2011) faz da obra clastriana via Deleuze e Guattari.

5 A datação se refere à escrita da etnografia, em 2009.

6 Sobre adoção entre os Calon, ver Ferrari, 2010.

7 *Gadje* é a categoria nativa para "não ciganos", tal como aparece nos estudos ciganos. Essa palavra ganha grafias e sotaques diferentes segundo a localidade (em distintos países, e regiões do Brasil): *gadjo/gadji*, *gorgio, gaje, gaze*, sendo "on" o sufixo masculino e "in", o feminino. Os Calon com quem convivi usam predominantemente as formas *gajon/gajin*, *garron/garrin*. Optei por usar como categorias analíticas *gadje* para o atributo do não cigano e para a forma plural, e *gadjo* e *gadji* para suas variações masculina e feminina, diferenciando-as das categorias nativas, que citarei conforme o contexto. Entre os Calon, por sua vez, homens são "calons" e mulheres são "calins".

8 Os diálogos transcritos aqui foram extraídos do material gravado pela fotógrafa Luciana Sampaio, que realizou um filme sobre um casamento calon em 2008 e desenvolve um longa-metragem baseado em mais de dez anos de convivência com a mesma família calon com a qual convivi. Agradeço à Luciana por ter me dado acesso ao seu material bruto, com mais de cem horas de filmagem.

9 Quando digo "os Calon", refiro-me estritamente à rede de pessoas que conheci, que se autodenomina "Calons mineiros", uma rede de parentes espalhada na periferia da cidade e nos arredores do estado de São Paulo. Para uma crítica à noção de "grupo social" associada aos Calon, ver Ferrari, 2010, cap. 3.

10 O termo é de Roy Wagner, que o define em *A invenção da cultura*: "uma simbolização diferenciante especifica e concretiza o mundo convencional ao traçar distinções radicais e delinear suas individualidades" (1981[1975], p. 44).

[11] Essa formulação assemelha-se ao argumento de Paloma Gay y Blasco sobre os Gitanos de Jarana, em que cabe à mulher gitana a responsabilidade de demonstrar a decência dos Gitanos como um todo (1999, p. 68).

[12] Para uma discussão aprofundada sobre esse universo e a categoria *vergonha* no pensamento calon, ver Ferrari, 2010, especialmente capítulos 2 e 4.

[13] Para concepções calon de tempo-espaço, ver Ferrari, 2010, cap. 7.

[14] O conceito de "ilegibilidade" do Estado é formulado por Veena Das (2007) no contexto de sua pesquisa em diferentes comunidades na Índia contemporânea.

[15] A recusa da escolarização é um fato que se atesta no analfabetismo generalizado entre os Calon, mas não entre algumas famílias Rom, cujos membros frequentam a escola regularmente e muitos se formam na faculdade. Os ciganos Rom provenientes do Leste europeu vieram para o Brasil a partir do final do século XIX, e se distinguem por aspectos linguísticos e sociais dos Calon, oriundos da Península Ibérica e que aportaram junto com a colonização portuguesa a partir do século XVI (ver Ferrari, 2010, cap. 3 para um resumo da bibliografia a esse respeito). Essa distinção, vale lembrar, é relacional.

[16] Michael Stewart, antropólogo inglês que realizou sua pesquisa entre os Rom na Hungria, mostra, por exemplo, que mesmo nos contextos comunistas de maior presença do Estado na educação, os ciganos "continuaram sendo ciganos" (1997, p. 7).

[17] Uma descrição mais detalhada e complexa dos componentes morais, emocionais e econômicos na formação de uma *turma* encontra-se em Ferrari, 2010, cap. 6.

[18] Não deixa de ser significativo o uso da palavra nativa *cacique* nesta comparação com o chefe indígena.

[19] Essa oposição ativo/parado nesse "código" político reaparece nas concepções calon de espaço-tempo como base do que chamei de "nomadismo cosmológico" (em oposição ao nomadismo que se atribui no senso comum aos ciganos, um nomadismo) (Ferrari, 2010, cap. 7). Ficar "parado", "morando" em casa se opõe à "vida de correria", ao "viver pro mundo" da barraca em viagem, e a esse par de oposição se associam concepções de "ar abafado" e "doença", por um lado, e "tomar ar, tomar vento" e de vida sadia, por outro. São relações de oposição entre categorias mais abstratas que permeiam o pensamento calon, que poderiam ser sistematizadas em termos levistraussianos: calon ativo : calon parado :: vida de correria : vida parada :: *viajar* : *morar* :: barraca : casa :: ar abafado : ar puro/vento :: saúde : doença.

[20] Os negócios individuais vão render riqueza à pessoa que o realizou, a qual não deve nada aos seus irmãos ou parentes. Ao contrário, a associação em um negócio garante distribuição equitativa. Disto resulta que jovens, ainda iniciantes na arte da negociação, queiram se associar a chefes para aprender e obter sua parte no negócio, enquanto os mais velhos farão tanto negócios individuais como em associação. Dependendo da turma, os negócios variam: compra e venda de makitas, aparelho de som, DVD, televisão, cavalos, carros – a isso se soma o empréstimo de dinheiro a juros.

[21] No caso de se levar a analogia ao limite, valeria a pena explorar algumas diferenças relevantes entre as duas chefias, que eu deixo apenas indicadas: ao contrário do chefe indígena, a condição de chefe calon não é herdada, mas construída por sua ação. É a ação no presente que produz um chefe calon. Além disso, ele não goza do privilégio da poliginia, um dos elementos apontados por Clastres como significativo da posição, ainda que etnograficamente contestável (Beatriz Perrone-Moisés com. pess.). A analogia entre o fator da guerra no modelo clastriano e a vingança no caso calon é um assunto que mereceria atenção tão logo se tenha acesso a um corpus etnográfico mais extenso (p. ex., Fotta, man.). Finalmente, se quiséssemos insistir na analogia com o modelo clastriano, seria necessário compreender as diferenças entre o imaginário mítico da Terra sem Mal que fundamenta o nomadismo guarani, e a negação calon de origem e de futuro em nome do presente, que fundamenta seu "nomadismo cosmológico" (ver Ferrari, 2010, cap. 7).

[22] Stolze Lima e Goldman (2003, p. 7) retomam esse aspecto no início do prefácio a *Sociedade contra o Estado*, ao reconhecerem no modo de ser das sociedades indígenas um "desejo coletivo", a "dimensão de intencionalidade, ou de agência" que as faz serem "contra" o Estado.

[23] Em nossos termos, essa oposição se daria entre as ideias de nação e "não nação", já que, nômades, os ciganos fogem a qualquer identificação com um território nacional. Não deixa de ser intrigante, no entanto, que os Calon usem atributos ligados a regiões nacionais para diferenciar redes de parentes: "mineiros", "paulistas", "cariocas", "baianos", sem que haja uma correspondência necessária entre esses adjetivos e o lugar de nascimento das pessoas.

[24] Paloma Gay y Blasco, em sua conferência "The Roma and the Anthropology of the State", proferida na Romani School, em Budapeste, em 2009, fez uma observação similar acerca dos gitanos na Espanha: "Os gitanos não têm uma categoria

para *Estado*, não diferenciam os 'agentes estatais' como pertencentes a uma camada comum ligada a um poder estatal".

[25] A formulação que diferencia o "exterior ao sistema" do "exterior do sistema" foi proposta por Eduardo Viveiros de Castro a partir de uma ideia de Deleuze e Guattari, para tratar da afinidade na Amazônia, redefinindo a noção de englobamento de Dumont: "Dizer que o exterior engloba o interior não significa dizer que o segundo está dentro do primeiro, [...] mas sim que o exterior é imanente ao interior. [...] O corolário dessa imanência é que qualquer ponto arbitrariamente escolhido do interior é um limite entre um interior e um exterior: não existe meio absoluto de interioridade" (2002b, p. 430). Para uma discussão sobre as diferenças do sistema de puro/impuro de Dumont na Índia e o "sistema e o seu exterior" calon, ver Ferrari, 2010, cap. 2 e conclusão.

Referências bibliográficas

BARBOSA, Gustavo Baptista

2004 — "A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres", *Revista de Antropologia*, 47, pp. 529-76.

BARTH, Fredrik

1969 — *Ethnic boundaries: the social organization of culture and differences.* Boston: Little, Brown & Co.

CLASTRES, Pierre

2003 [1974] — *A sociedade contra o Estado,* São Paulo, Cosac & Naify.

2004 [1980] — *Arqueologia da violência,* São Paulo, Cosac & Naify.

DAS, Veena

2007 — *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary,* Berkeley*,* Univ. of California Press.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix

1995-1997 [1980] — *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia,* São Paulo, Editora 34.

FERRARI, Florencia
2010 *O mundo passa: uma etnografia dos Calon e suas relações com os brasileiros*, tese em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

FOTTA, Martin
2009-2010 Manuscrito inédito e parcial, resultado da pesquisa de doutorado (Antropologia, Londres, Goldsmiths) entre ciganos Calon no Recôncavo baiano.

GAY y BLASCO, Paloma
1999 *Gitanos of Madrid. Sex, gender and the performance of identity,* Oxford, Berg Publisher.
2009 "The Roma and the Anthropology of the State", Romani School.

LÉVI-STRAUSS, Claude
1962 *La Pensée sauvage,* Paris, Plon.

SEGALEN, Martine
1980 "Le Nom cache", *L'Homme*, 20 (4), pp. 63-76.

STEWART, Michael
1997 *The Time of the Gypsies,* Oxford, Westview Press.

STOLZE LIMA, Tânia & GOLDMAN, Marcio
2003 "Prefácio", in CLASTRES, Pierre, *Sociedade contra o Estado*, São Paulo, Cosac & Naify.

SZTUTMAN, Renato
2005 *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*, tese em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
2002 "Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco", in *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac & Naify
2011 "O intempestivo, ainda", in CLASTRES, Pierre, *Arqueologia da Violência*, 2ª edição, São Paulo, Cosac & Naify.

WAGNER, Roy
1981 [1975] *The Invention of culture,* Chicago, University of Chicago Press.
1977 "Scientific and indigenous Papuan conceptualizations of the innate: a semiotic critique of the ecological perspective", in BAYLISS-SMITH, Timothy & FEACHEM, Richard (eds.), *Subsistence and Survival: Rural Ecology in the Pacific*, pp. 385-410.

WOLFFLIN, Heinrich
1950 [1845-1864] *Principles of Art History: The Problem in the Development of Style in Later Art*, Trans. MD Hottinger, New York, Dover.

ABSTRACT: This article aims to explore the current relevance and meanings of Pierre Clastres's notion of "society against the State" for an ethnographic account of a Calon Gypsy kinship network throughout the state of São Paulo, in Brazil. It is indeed possible to argue, based on fieldwork data, that the Calon context reveals a "sociality against the State" that surpasses both the most evident analogies between Calon and Amerindian chiefs, and the common sense imaginary of a nomadic, "outlaw" life liberated from society's rules. In order to access it, one has to deepen ethnography and explore the fundamental categories of Calon thought, especially those concerning their relations with *brasileiros* [Brazilians], i.e. *gadje* [non-Gypsies]. The Calon think of themselves as living in a world that belongs to *brasileiros*, but in which they make themselves Calon. Categories such as *vergonha* [shame] – regarding the feminine body – and *sozinho* [lonely] – as opposed to their life among their relatives – in addition to onomastics and time-space conceptualizations, allow one to access the Calon notions of personhood and sociality *against* a *gadje*-State.

KEY-WORDS: Gypsies, Brazil, Ethnography, Pierre Clastres, State.

Recebido em fevereiro de 2011. Aceito em maio de 2011.